Categorias Étnicas do Pensamento Sanumá: Contrastes Intra e Interétnicos [1]

ALCIDA RITA RAMOS

Introdução

Na etnografia dos dias de hoje, a situação de contato dos índios Yanomami do Brasil e da Venezuela representa um caso raro. Sendo o maior grupo indígena da América do Sul que ainda é monolingüe e que mantém muito de seu estilo de vida tradicional, os Yanomami, com aproximadamente 20.000 pessoas, foram, até recentemente, poupados dos efeitos destrutivos do contato intenso com a sociedade nacional. A dificuldade de acesso ao seu território é a principal razão para esse isolamento; grande parte de seu habitat está em terras montanhosas cobertas de floresta equatorial, o chamado Maciço das Guianas, geralmente acessível por aviões de pequeno porte.

Embora esse privilégio de serem os donos de seu destino esteja sendo rapidamente minado pelo crescente avanço de regionais, os Yanomami ainda representam uma rara e cara exceção em meio à imensa maioria dos casos de violação dos direitos mais básicos de grupos indígenas, não apenas na América do Sul, mas em toda parte. Ainda são um exemplo vivo de um povo capaz de extrair uma subsistência continuada do seu meio ambiente amazônico, utilizando técnicas e procedimentos que ainda não sofreram interferência da tecnologia moderna ou dos efeitos predatórios do superpovoamento.

---

1 Em sua versão original, este trabalho foi apresentado no Simpósio "Territoriality, Indian Policy, and Ethnic Identity", durante a 81.ª Reunião Anual da American Anthropological Association, Washington, D.C., 3 a 7 de dezembro de 1982.

De um outro ponto de vista — o da identidade étnica — os Yanomami também representam um caso raro: o marcante contraste entre índio e branco, praticamente imposto a todas as demais populações indígenas do continente,[2] ainda não se firmou entre eles. No entanto, já é perceptível a emergência das categorias índio/branco, pelo menos, dentre os subgrupos mais expostos a atividades econômico-políticas, como construção de estradas, mineração, agropecuarismo (Ramos 1979a, Taylor 1979). Assim, os Yanomami fornecem-nos um caso estratégico para o entendimento do processo de formação de categorias, da transição de um conjunto de conceitos tradicionais para outro imposto de fora sobre a concepção de 'nós' e de 'outros', da maneira como tais categorias são construídas e/ou transformadas pelos atores de uma situação de contato.

Aqui, exploro, principalmente, o contraste entre a dicotomia índio/branco, carregada do político, e o contraste entre as várias categorias étnicas dos Sanumá que, muito mais do que afirmações políticas, são marcas de diferenciação social e cultural. A passagem deste para aquele, resultado do processo de dominação dos índios pela sociedade nacional, será assunto para um futuro que, tememos, virá a passos acelerados, submetendo os Yanomami a condições vis de existência e levando-os, mais cedo ou mais tarde, a engrossar as fileiras daqueles povos indígenas que, na sua luta pela autodeterminação, acabaram por adotar o conceito "índio", transformando-o em plataforma política contra essa dominação. Ao explorar este contraste quero pôr em relevo a natureza essencialmente distinta das lógicas de classificação que operam nos dois campos: o intra-étnico e o interétnico.

A Dimensão Política da Antinomia Índio/Branco

A categoria "índio" é sempre mutuamente exclusiva e irredutível à categoria "branco" (ou "civilizado"). Praticamente, não existem circunstâncias em que seria possível juntar-se índio e branco numa mesma categoria, tal como ocorre com o conceito Sanumá

---

[2] Entendo que o termo *índio* foi banido por outras sociedades indígenas da América do Sul (por exemplo, no Equador), por suas conotações discriminatórias, sendo substituído por vocábulos como *nativo*. Para efeitos da presente análise, essa modificação não altera o fato de que existe uma forte dicotomia com a categoria "branco", independentemente do rótulo que se possa dar à sua contrapartida.

de *tiko*, como veremos adiante; isto porque índio e branco representam o contraste, em última instância. Naturalmente, há sempre a hipótese de uma ocorrência excepcional, como uma guerra envolvendo o Brasil como nação, para a qual os índios sejam recrutados (como já ocorreu, historicamente, quando os Terena lutaram pelo Brasil na guerra do Paraguai). Tal situação poderia ter o efeito de, momentaneamente, mascarar as distinções étnicas. Mas, mesmo assim, isso é questionável, à luz de exemplos norte-americanos, de índios e negros lutando na segunda guerra mundial e na guerra do Vietnam; a solidariedade criada por uma causa comum com os brancos não foi suficiente para eliminar as diferenças étnicas.

A dimensão política da situação de contato está encapsulada na própria expressão da antinomia índio/branco. As relações de poder que se estabelecem nesse tipo de contato refletem, não apenas a supremacia inquestionável dos brancos, mas também o seu flagrante poder de dominação. Em outras palavras, o contraste índio/branco é, acima de tudo, uma expressão política, pois anuncia o poder, que vem articulado na forma de uma imposição lingüística vestida em estereótipos, preconceitos e discriminação. Por trás de tudo isso está a posição profundamente desigual dos índios e dos "civilizados" na situação de contato.

Como já foi mencionado acima, os Yanomami, como um todo, ainda não foram expostos à influência das sociedades regionais que os circundam, a ponto de perceberem e assimilarem os conceitos de índio e branco, ou "civilizado", e suas implicações. Portanto, entender as suas próprias categorias de identidade, para depois contrastá-las com essa tão difundida dicotomia, deverá contribuir para que compreendamos o quão violenta é a imposição da categoria "índio" a um povo que se considera "gente", "ser humano". Ser gente, ser humano é uma decorrência natural de se *ser no mundo*. Ser índio é um infortúnio histórico que se sofre por *estar no mundo* interétnico forjado pelos brancos. Mais do que elucubração metafísica, a passagem desse ser-no-mundo para estar-no-mundo representa uma transformação radical na existência dessas populações, arremessando-as de um estado de coisas em que existir era um direito incontestável, para outro em que para existir é necessário negar-se. A autodeterminação, que antes era dada pelo próprio exercício de uma identidade culturalmente reconhecida, torna-se um bem escasso, somente alcançável pela apropriação da arma do oponente — a própria noção de "índio" — transformada em plataforma de luta política pelo direito de se ser diferente. É uma luta que visa ao re-

conhecimento de que índio é igual a branco, não por semelhança, mas por equivalência. Mesmo nesse cenário político — e talvez especialmente aí — índio e branco permanecem como categorias irredutíveis uma à outra.

Contrastando com essas características de irredutibilidade e de poder político que embebem a oposição índio/branco, as categorias de identidade dos Yanomami apresentam-se como a sua antítese, pois permitem transitividade de uma categoria a outra e não estão impregnadas de poder político. Vejamos em que consistem elas.

O Contraste Étnico entre os Sanumá

A família lingüística Yanomami está dividida em, pelo menos, quatro línguas principais: Sanumá, Yanomamï, Yanomam e Yanam (Migliazza, 1967, 1972). O grau de inteligibilidade mútua varia entre elas, sendo o Sanumá o idioma que parece mais afastado dos demais, no que diz respeito à percentagem de vocábulos cognatos. Cada uma dessas línguas possui uma série de variações que poderíamos chamar de dialetos.

Essa classificação de lingüistas não é, necessariamente, o modo como os membros de cada subgrupo consideram a questão. Em primeiro lugar, nem todos os Yanomami têm conhecimento da existência de todos os outros. Aqueles grupos mais afastados, como, por exemplo, os Sanumá ao norte e os Yanomam ao sul do território Yanomami, utilizam, se tanto, um termo geral, difuso que se refere àqueles que talvez existam a muitos quilômetros de distância. Em segundo lugar, a proximidade social e geográfica desempenha um papel bem mais importante nas classificações locais. Para alguns Sanumá do Brasil, por exemplo, os Yanomam conhecidos como Parahuri são-lhes mais próximos do que os Sanumá das comunidades mais distantes. Este fator parece, pois, ter maior relevância social do que a semelhança lingüística pura e simples.

Deve-se ressaltar que o termo geral Yanomami é uma construção de observadores de fora para designar a família lingüística como um todo, de modo a diferenciá-la dos termos que cada subgrupo utiliza como sua própria autodesignação.

O que é discutido aqui, certamente, tem aplicação a muitos outros Yanomami, pelo menos no Brasil; porém, esta análise de identidade focaliza, especificamente, o subgrupo que me é mais

conhecido, a saber, os Sanumá do alto rio Auaris, em Roraima, na parte mais setentrional do território Yanomami como um todo. Farei uma breve referência aos Yanomam do sul, do alto rio Catrimani, cuja trajetória de contato intertribal difere da dos Sanumá, fornecendo, assim, oportunidade para uma útil comparação.

Começarei com as categorias Sanumá mais gerais, indo depois para as mais específicas, embora a ordem inversa seja igualmente válida.

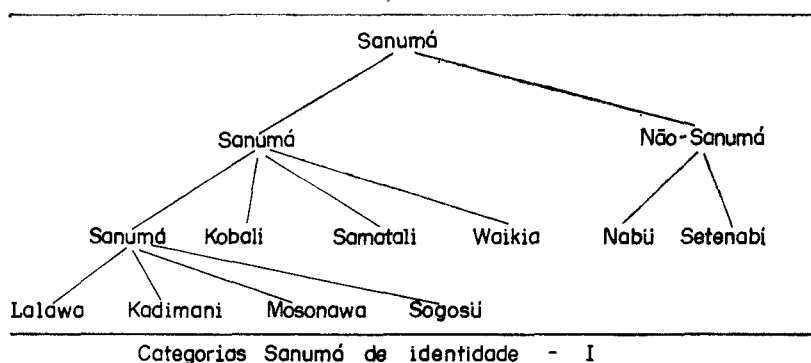
Ao nível de contraste mais inclusivo, os Sanumá fazem a distinção entre seres humanos e seres não humanos. "Em contraste com outros seres, tais como 'maus espíritos' (*sai dübü*) [3] e 'animais comestíveis' (*salo bü*), os 'seres humanos' são conhecidos como *sanüma dübü*" (Taylor, 1974:62). Refiro-me a essa categoria inclusiva como SANUMÁ. Dentro dela é feita uma outra distinção entre 'Sanumá' e 'não-Sanumá'. Podemos traduzir esses termos como 'gente como nós' e 'outra gente'. Incluída na categoria 'Sanumá' está uma série de conceitos relacionados aos Sanumá propriamente ditos e aos povos que se assemelham a eles, mas que são vistos como distintos, segundo uma ou mais características: lingüística, regional, ou em estilo de vida (por exemplo, Kobali, Samatali, Waikia). Voltarei a estes mais adiante. A este nível de contraste, 'não-Sanumá', ou 'outra gente' são os não-Yanomami e estão representados, principalmente, pelos Yekuana, seus vizinhos Caribe (Nabü) e pelos brancos (Setenabi).

Dentro da categoria 'Sanumá', isto é, 'gente como nós', encontramos um grande número de termos distintos relacionados, por um lado, com a identificação de aldeias e, por outro, com a identificação de unidades de descendência (linhagem, sib). As aldeias tendem a levar o nome de uma das linhagens nelas residentes (por exemplo, Lalawa, Kadimani, Mosonawa, Sogosü), o que gera mais um nível de contraste, a saber, o das várias linhagens dentro de uma mesma aldeia (por exemplo, kadimani e wanabüdili na aldeia Kadimani. Cf. Ramos 1979b). Para o propósito desta análise não é necessário entrar nos detalhes desse nível terminal de contraste, pois complicariam o texto, sem trazer elementos novos para a compreensão da lógica da classificação étnica dos Sanumá. Em forma esquemática, teríamos a seguinte disposição:

---

[3] A fim de facilitar o processo de impressão, utilizamos a letra *ü* para representar a vogal central, alta, vagamente semelhante à vogal na palavra inglesa *bird*.

Figura 1

Categorias Sanumá de identidade - I

Antes de mais nada, é necessário examinar certos conceitos Sanumá cujo traço digno de ênfase é a sua capacidade de serem suficientemente flexíveis para permitir que o falante mude de níveis de contraste e pontos de referência, se for conveniente. Por exemplo, uma pessoa pode referir-se à sua própria família como *iba dübü* ('minha gente': *iba* = 'meu', 'minha', *dübü* = plural), ou como *kamisamak* ('nós'); por contraste, outras famílias são *ai dübü* ('outros'). Essa mesma pessoa pode referir-se à sua própria aldeia (ou linhagem) como *Kamisamak* (ou *iba dübü*, dependendo de ser a ênfase mais ou menos centrada em ego) em contraste com a qual outras aldeias (ou linhagens) são *ai dübü*, ou ainda, ele/ela pode juntar a sua aldeia a outras vizinhas e referir-se a todas elas como *kamisamak*, em oposição a outros conjuntos de aldeias mais remotos.

Há, porém, um outro termo, *tiko dübü*, que é o conceito de alteridade por excelência, estabelecendo, categoricamente, o contraste entre qualquer 'nós' e qualquer 'não-nós'. Sua flexibilidade vem, justamente, dessa capacidade de ser aplicável a diferentes níveis de contraste. Por trás da noção de *tiko dübü* está uma atitude de relativismo cultural e tolerância social com o que é "diferente" que não encontra equivalente nas sociedades nacionais circundantes, para não falar da típica intolerância das situações de contato envolvendo índios e brancos. A importância deste conceito será ressaltada mais adiante (Cf. Ramos, 1980:63-4).

Voltemos à categoria de 'gente como nós'. Em seu uso mais amplo, este conceito inclui os Sanumá do alto rio Auaris, os Kobali, Samatali, Wa'kia. Quem são estes últimos, então?

Os limites exatos de cada uma dessas categorias são um tanto vagos para mim (e talvez, também, para os próprios Sanumá). O que parece certo é que nenhum dos três últimos termos seria uma autodenominação; todos eles se chamam *sanüma dübü*. O termo Kobali é utilizado para fazer referência a um grupo de aldeias ao sul do vale do Auaris, com quem estes Sanumá mantêm contato relativamente freqüente e sobre cujos habitantes estão sempre bem informados. O termo tem uma conotação ligeiramente pejorativa, indicando gente atrasada. Mas também pode ser usado como um recurso para marcar distância entre comunidades que são bastante próximas. Por exemplo, os Sanumá residentes junto à missão da MEVA (Missão Evangélica da Amazônia) em Auaris referem-se aos habitantes da aldeia de Kadimani, ao sul (no fim dos anos 60, localizada a cerca de 6 horas de caminhada na floresta, com apenas uma outra aldeia intermediária), como Kobali dübü, enquanto que estes últimos, não só não se consideram como tal, mas passam adiante essa designação para gente de aldeias mais ao sul. Se há, realmente, um grupo de pessoas que se identifica e é identificado por todos como Kobali, não se sabe ao certo.

O termo Samatali refere-se a gente que vive a sudoeste do alto Auaris. Parecem ser um pouco mais remotos para estes do que os Kobali. A história dos Sanumá do alto Auaris inclui uma fase de guerras contra os Samatali há cerca de duas gerações, quando os Sanumá viviam na região do rio Cuntinamo, na Venezuela. Como os Kobali, os Samatali parecem falar Sanumá (na perspectiva de um lingüista), havendo, certamente, diferenças dialetais entre eles.

Dentro das categorias Kobali e Samatali, existem subdivisões nominadas que consistem em aldeias ou conjuntos de aldeias (por exemplo, Hogomawa, Omawa do conjunto Kobali, Hazatagüdili, do conjunto Samatali); mas há, também, outros grupos de aldeia que não se incluem em nenhum desses dois (por exemplo, Sinkoi, Walema, a sudeste do alto Auaris). Além disso, há ainda outras grandes categorias que parecem referir-se a conjuntos históricos de aldeias que, depois de dispersos, mantiveram um sentido de identidade comum; estas categorias podem cruzar as linhas de outras divisões, como a Kobali-Samatali (por exemplo, Saulagüdili, Monopüdili, Pasotagüdili, etc., conjuntos que se referem a antigos locais de residência comum). A fim de evitar uma sobrecarga do texto, preferi concentrar a atenção

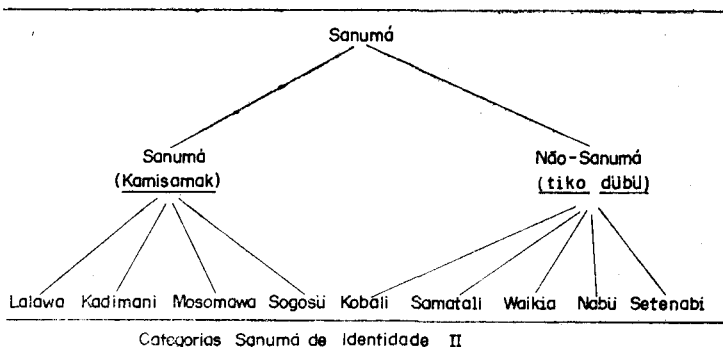
nas categorias que aparecem na Figura 1, acima, suficientes para demonstrar o que pretendo.

Os Waikia parecem ser todos falantes de Yanomam, procedentes da região da Serra de Surucucus. A comunidade Waikia mais próxima dos Sanumá do alto Auaris é o grupo local Parahuri o qual, em fins dos anos 60 e início de 70, viviam numa localidade a seis ou sete dias a pé, a sudeste da comunidade do alto Auaris. Enquanto os Kobali são considerados atrasados e os Samatali belicosos, os Waikia são tidos como grosseiros, pouco observadores de etiqueta, principalmente no que se refere a comércio. Ao interagirem, os Waikia e os Sanumá do alto Auaris utilizam suas respectivas línguas, que são mutuamente inteligíveis, tornando desnecessário adotar uma ou outra por ambos os grupos. Praticam, pois, um bilingüismo parcial.

Todas essas categorias representam gente com quem os Sanumá do alto Auaris mantêm ou têm mantido relações tensas, incluindo acusações de feitiçaria ou xamanismo hostil e até mesmo a possibilidade de ataques armados.

Na língua e pensamento Sanumá há ainda um outro modo de se estabelecer contraste, utilizando esses mesmos termos, mas num arranjo diferente. Certas das identidades contidas na categoria 'Sanumá' podem ser agrupadas com a categoria 'não-Sanumá', se o contexto assim o exigir. Se, por exemplo, com relação a tabus alimentares, a incursões guerreiras (Taylor, 1977), a práticas matrimoniais (Ramos, 1972), o que importa é distinguir os Sanumá propriamente ditos (*kamisamak,* 'nós') de todo o resto, então, todos os outros componentes da categoria SANUMÁ mais inclusiva, isto é, Kobali, Samatali, Waikia, além dos 'não-Sanumá' Nabü e Setenabi, passam a ser *tiko dübü*. Teríamos, assim, a seguinte figura:

Figura 2

Categorias Sanumá de Identidade II

O caráter elástico do conceito de *tiko dübü* permite um certo grau de intercâmbio entre as várias categorias, pois os termos se tornam redutíveis uns aos outros. Naturalmente, isto não quer dizer que um Yekuana ou um branco possa tornar-se um Sanumá do mesmo modo que um Lalawa é Sanumá. Mas não é impossível que Yekuana ou brancos possam ser englobados com Sanumá. Esta seria uma possibilidade algo rara e requereria contextos ou circunstâncias muito especiais, tais como, por hipótese, um perigo comum afetando Sanumá, Yekuana e/ou brancos numa mesma comunidade diante da ameaça de um ataque iminente por parte de inimigos (como aliás, ocorreu durante a minha permanência na aldeia de Kadimani). Porém, a identidade comum criada por um tal contexto seria tão efêmera quanto a duração do próprio evento.

Mas, o mais importante é ressaltar que a operação lógica por meio da qual é possível juntar falantes Sanumá, outros Yanomami, outros grupos indígenas e brancos indica que essas categorias não são irreversivelmente antagônicas. E essa é a maior diferença entre as categorias de identidade Sanumá e as categorias índio/"civilizado" geradas pelo contato. É uma diferença que as separa como resultados de processos mentais (e emocionais) radicalmente diversos.[4]

Quando comparamos as categorias de identidade dos Sanumá do alto Auaris e dos Yanomam do alto Catrimani, percebemos uma variação interessante nas experiências interétnicas de ambos os subgrupos. Enquanto que os Sanumá reservam o termo Nabü para os Yekuana (e, parece, também para outros índios não Yanomami),[5] os Yanomam utilizam esse mesmo termo para se referir a quaisquer "estrangeiros", principalmente brancos.

Há aproximadamente, um século, os Sanumá têm tido um contato bastante próximo com os Yekuana, resultado de sua expansão territorial para o norte, a partir da região do rio Cuntinamo, na Venezuela, e subseqüente invasão do que fora antes território Ye-

---

4 É ilustrativo comparar a classificação Sanumá com a dos Pemon (Thomas, 1982:18). Estes últimos, uma sociedade Caribe da Venezuela, distinguem várias categorias de "brancos", bem como várias de índios "não Pemon". Os Pemon têm uma longa história de contato com brancos e passaram a distinguir vários tipos deles, principalmente, pelo critério da língua, mas também, segundo atividades, como a missionária. Seria interessante saber se os Pemon agrupam ou rearranjam essas várias categorias, de acordo com contextos específicos.

5 Foram mostrados cartões de índios xinguanos aos Sanumá que os identificaram como Nabü dübü.

kuana (Ramos, 1980). A este povo não-Sanumá, eles aplicaram o termo Nabü. Depois de várias gerações, nos anos 50 e 60, viajantes e missionários brancos entraram em contato com os Sanumá. A esses, deram o nome de Setenabi. Ao distinguir essas duas categorias de gente (ou, melhor dizendo, 'outra gente'), os Sanumá conferem apenas uma importância relativa ao critério lingüístico; "modos de vida" parecem ser bem mais relevantes. Enquanto que os Nabü dübü são arrogantes, embriagam-se com *caxiri*, cometem incesto, têm uma tecnologia mais elaborada, são mais desenvoltos com estranhos porque falam alguma coisa das línguas do branco e, naturalmente, não são falantes de Sanumá, os Setenabi dübü distinguem-se pela cor da pele, pelas roupas, pelo hábito de escrever, pela adoração religiosa (*deusümo*); são, também, imprevisíveis, e, em última instância, a fonte de bens ocidentais; além disso, ou não falam nada de Sanumá, ou falam como crianças.

Por sua vez, os Yanomam usam o termo Nabü para brancos, já que não têm uma experiência semelhante de contato próximo e prolongado com outro grupo indígena não Yanomami. É como se os Sanumá, havendo percebido a similaridade entre "índios" diferentes e, como um corolário, a diferença entre "índios" e "brancos", fizessem a distinção entre Nabü e Setenabi, como um prelúdio, por assim dizer, para o que ainda está por vir: a oposição índio/branco, gerada por um outro tipo de contato, não mais de caráter intertribal.

O significado subjacente à categoria *tiko* não é essencialmente político, nem uma expressão de poder. As identidades expressas nos conceitos de Kobali, Samatali, Nabü e Setenabi são sociais e culturais, pois marcam distância ou proximidade social e não, necessariamente, distribuição de relações de poder. É claro que há relações antagônicas (se não mesmo agonísticas) entre as várias categorias em questão, mas esse antagonismo é contingente, dependendo do equilíbrio de lealdades num dado momento; nelas não está embutida uma busca de hegemonia por parte daqueles envolvidos, com a notável exceção das relações com missionários. É verdade que na interação entre Yekuana e Sanumá existe um elemento de desigualdade, pelo menos, em termos ideológicos. Para os Yekuana os Sanumá são inferiores, para os Sanumá os Yekuana são arrogantes e problemáticos. Entretanto, nenhum dos dois grupos tenta subjugar politicamente, ou negar etnicamente o outro. Por contraste, os missionários que trabalham entre ambos, independentemente de quão esclarecidos ou tolerantes possam ser como indivíduos, têm como objetivo último transformar os índios em cristãos.

isto é, torná-los à imagem do homem branco. Na interação Yekuana-Sanumá *tiko* é uma categoria válida, útil e permanente (Ramos, 1980). Mas, para os missionários, os Sanumá são gente "diferente", enquanto não adotam o evangelho. Quando isso acontecer, então a fé cristã terá o poder de apagar as diferenças, tornando *tiko* um conceito obsoleto.

O Impacto da Oposição Índio/Branco

A categoria 'outro' está tão fortemente enraizada quanto a categoria 'eu'. Uma mudança no significado básico dessas categorias não pode ser feita sem um profundo ajustamento mental e emocional. A imposição de uma tal mudança é precisamente o que decorre do impacto das categorias índio/branco quando populações indígenas são obrigadas a aceitá-las, por força da dominação que os brancos lhes impõem. É que um conceito não é uma designação vazia; é socialmente criado e partilhado, tendo denotações e conotações que transcendem as interpretações individuais. Um Sanumá, ainda não familiarizado com a língua portuguesa, quando confrontado com a sociedade regional, logo perceberá que a palavra "índio", quando dita por brasileiros, tem um significado que não é bem a contrapartida do que ele quer dizer por Setenabi, seu termo para "branco". No entanto, esse Sanumá terá que ficar muito mais exposto aos efeitos do contato para conseguir captar todas as implicações, principalmente, a dimensão política da oposição índio/branco, ou "civilizado". Ele não se dá conta de que entrou numa relação de dominação até ver seus direitos mais básicos violados e negada a sua existência como um "outro" legítimo. É aí que a antinomia índio/branco lhe bate em cheio. Começa então a entender que a série de estereótipos que acompanham o conceito de "índio", carregados que estão de atitudes emocionais (ser índio é ser perigoso, sujo, traiçoeiro, preguiçoso, ingênuo, etc.) são apenas indícios de uma realidade mais profunda de antagonismo irreconciliável, onde ele irá se defrontar com o impasse essencial: para ser aceito pelos brancos, ele tem que deixar de ser índio; mas, mesmo que ele queira, não pode deixar de ser índio porque os brancos não deixam, nunca lhe perdoando a sua indianidade. É óbvio que este tipo de contradição só pode criar confusão mental e emocional, senão mesmo colapso, pois não há nada em sua experiência anterior que o prepare para problema tão insolúvel. Enquanto que antes ele manejava conceitos de classifi-

cação que permitiam a alteridade como parte da "ordem natural das coisas", agora ele se encontra excluído dessa ordem; ou, o que é pior, descobre que não há mais tal ordem. Até isso o contato destrói.

Conclusões

A possibilidade de um grupo indígena resistir às pressões dos brancos para abandonar a sua etnicidade é, em grande parte, uma medida de sua capacidade de reter duas coisas: língua e território. Uma comunidade lingüisticamente coerente pode manter vivas suas categorias mais profundas de pensamento e valores muito melhor do que um grupo que perdeu sua própria língua e não tem completo domínio do idioma nacional que lhe foi imposto. Como é bem sabido, "não bastam as palavras para compreender o pensamento" (Cardoso de Oliveira, 1983) e, mesmo se um indivíduo ou grupo puder comunicar-se em português, isso não significa que ele percebe todas as nuances da língua e as muitas camadas de significados subjacentes a seus conceitos.

De maneira semelhante, não há dúvida de quão importante é para as sociedades indígenas manterem seus territórios. Tendo a posse de suas terras, suficientemente extensas para permitir uma subsistência contínua, as comunidades indígenas terão a oportunidade de se manter coesas, pré-requisito para o exercício de sua própria língua, que é o meio de expressão para seus próprios conceitos e categorias de percepção e compreensão. Língua significa tradição, que significa continuidade no tempo; território significa co-existência, experiência partilhada, que significa continuidade no espaço.

Existem no Brasil, tanto exemplos positivos, como negativos dessas situações. Os Xavante, por exemplo, apesar de todas as vicissitudes de 40 anos de intenso contato com brancos, têm conseguido preservar uma considerável parte de seu território original e representam uma das sociedades indígenas mais bem sucedidas na manutenção e defesa de sua identidade étnica. Parte de suas estratégias interétnicas é o uso intencional que fazem de sua língua como veículo político em suas relações com as autoridades brasileiras. Em flagrante contraste, muitos grupos indígenas do Nordeste perderam seus idiomas originais, em conseqüência da perda de território e desintegração de seu modo de vida tradicional. É interessante notar que os Pataxó da Bahia fizeram um esforço especial de aprender a

língua dos Maxacali de Minas Gerais, com quem são remotamente aparentados, com o objetivo de adotá-la como sua. O português, que falam, não é considerado, obviamente, como o meio mais apropriado de comunicarem sua alteridade legítima aos membros da sociedade nacional.

Os Yanomami estão agora na situação em que a antinomia índio/branco começa a filtrar em seu universo; até aqui, somente afetou uns poucos indivíduos. O impacto total do poder político do discurso de contato dos brancos ainda não se fez sentir pela população Yanomami como um todo. O grau de desagregação que a imposição do contraste antagônico inerente às categorias índio/branco produzirá vai depender de as numerosas comunidades Yanomami obterem o que lhes é devido: sua terra e o direito de continuarem a ser o que têm sido por tempo imemorial — um verdadeiro mundo lingüístico de comunidades autodeterminadas.

Agradecimentos. Sou profundamente grata a Kenneth I. Taylor, Mireya Suárez e Mariza G. S. Peirano por haverem elaborado valiosos comentários ao longo das várias versões deste trabalho.

BIBLIOGRAFIA

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. As "Categorias do Entendimento" na Formação da Antropologia. *Anuário Antropológico 81*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 125-46, 1983.

MIGLIAZZA, Ernest. Grupos Lingüísticos do Território Federal de Roraima. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*, vol. 2, pp. 153-73, 1967.

————. Yanomama Grammar and Intelligibility. Tese de Doutorado, Indiana University, Bloomington, 1972.

RAMOS, Alcida R. The Social System of the Sanumá of Northern Brazil. Tese de Doutorado. University of Wisconsin, Madison, 1972.

————. Yanoama Indians in Northern Brazil Threatened by Highway. In *The Yanoama in Brazil 1979*. ARC/IWGIA/SI Document 37. Copenhague: IWGIA, 1979.

————. "Personal Names and Social Classification in Sanumá (Yanoama) Society" In *Peasants, Primitives, and Proletariats. The Struggle for Identity in South America* (David L. Browman e Ronald A. Schwarz, orgs.). Haia: Mouton, pp. 191-205, 1979.

————. *Hierarquia e Simbiose. Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Hucitec/MEC, 1980.

TAYLOR, Kenneth I. *Sanuma Fauna: Prohibitions and Classifications*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monografia N.º 18, 1974.

————. Raiding, Dueling and Descent Group Membership Among the Sanumá. *Atas do XLII Congresso Internacional de Americanistas,* Paris 1976, vol. II, pp. 91-104, 1977.

————. Development Against the Yanoama: The Case of Mining and Agriculture. In *The Yanoama in Brazil 1979.* ARC/IWGIA/SI Document 37. Copenhague: IWGIA, 1979.

THOMAS, David. *Order Without Government. The Society of the Pemon Indians of Venezuela.* Urbana: Illinois Studies in Anthropology, N.º 13, 1982.